

BALIO SRUOGOS *DIEVŲ MIŠKAS* KAIP (SAVITA) ANTROPOLOGINĖ STUDIJA

Vigmantas Butkus

Šiaulių universiteto
Literatūros istorijos ir teorijos katedros docentas

Artūras Šeškus

Šiaulių universiteto
Literatūrologijos studijų programos magistrantas

Įvadas: literatūros ir antropologijos sankirtų įvairovė

Literatūros ir antropologijos santykiai yra itin daugiaplaniai, plėtoti ir tebeplėtojami, ko gero, visais įmanomais rakursais ir būdais. Kad tuo įsitikintume, užtenka atkreipti dėmesį vien į 1996–2002 metais Konstancos universiteto vykdytą specialų tyrimą „Literatūra ir antropologija“, kurio rezultatai paskelbti dvidešimt keturiuose tomuose¹, arba į 2001 metais Bylefeldo universitete vykusią konferenciją, skirtą literatūros antropologijai ir jos perspektyvoms analizuoti, kurios rezultatai apibendrinti straipsnių rinkiniu². Yra ir įvairių mėginimų redukuoti minimų santykių daugiaplaniškumą,

išskiriant dvi ar kelias pagrindines jų kryptis. Pavyzdžiui, tokias: 1) antropologinį literatūros „substratą“ sudaro *literatūrinė fikcija, vaizduotė*, padedanti žmogui suprasti pasaulį ir save, 2) antropologinė literatūros reikšmė yra tai, kad ji, kaip ir antropologija, tyrinėja „visą žmogų“, sykiu *jo kūniškumą ir dvasingumą*, jų vienovę, vientisumą; pirmosios paradigmos simboliu reprezentantu dažniausiai įvardijamas Wolfgangas Iseris, antrosios – Helmutas Pfotenhaueris³. Konstancos universiteto tyrimas, kėlęs tikslą aprėpti pačius įvairiausius literatūros ir antropologijos santykių aspektus, iš esmės sukoncentruotas į tris pagrindinius klausimus, kurie jau savaime yra redukuojantys:

1. Kodėl žmonės kuria literatūrą? 2. Ką literatūra pasako apie žmones? 3. Kaip literatūriniai vaizdiniai santykiauja su kitomis, kitokiomis kalbinėmis „žmogiškumo“ artikuliacijomis

¹ Šis tyrimas (trys jo programos) yra trumpai apžvelgiamas 23 tomo pirmame skyriuje: *Zwischen Literatur und Anthropologie. Diskurse, Medien, Performenzen*, hrsg. von Aleida Assmann, Ulrich Gaiert, Gisela Trommsdorff (Literatur und Anthropologie, 23, hrsg. von Gerhart v. Graevenitz), Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2005, 11–83.

² *Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie*, hrsg. von Wolfgang Braungart, Klaus Ridder, Friedmar Apel, Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2004.

³ Jürgen Schläeger, „Literarische Anthropologie“, *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, hrsg. von Ansgar Nünning, Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2004, 389–390.

arba su kitomis medialinėmis jo reprezentavimo formomis?⁴

Žmogaus ir literatūros sąlyčio aspektai tokie įvairūs, o žmogiškumo konfigūracijos literatūroje tokios neišsemiamos, kad literatūros antropologijos ar literatūros ir antropologijos santykio studijoms dažnai kyla grėsmė virsti studijomis be ribų, vieningesnių, konkretesnių „taisyklių“: remiantis šiomis studijomis atliekami ir literatūrinės vaizduotės, ir literatūrinės mąstytuvos, ir literatūros skaitymo ritmikos, ir literatūros kaip „kalbančio kūno“ (angl. *speaking body*) išraiškos, ir kūniškumo, emocijų raiškos literatūroje, ir t. t., ir t. t. tyrimai. Tad natūralu, kad šios studijos susilaukia ir kritiškų, skeptiškų atsiliepimų, yra pavadinamos, pavyzdžiui, „daug prižadanti programa su netikra vėliava“⁵.

Konstatavus didžiulę įvairovę bei daugiaplaniškumą ir gręžiantis prie straipsnio temos, apsibrėžtinus konkretesnės išeities pozicijas. Skirtinguose metodologiniuose kontekstuose daug kartų buvo išsakytos ir išplėtos mintys apie literatūrą kaip apie tam tikrą vienos ar kitos kultūros „dokumentą“ ar „komentarą“⁶, kaip apie savitą konkrečios kultūrinės terpės antropologinę (pa)liudijimą („etnografinį aprašą“) ar antropologiską tyrimą, rašytoją ir / arba literatūros kritiką, skaitytoją suvokiant tarsi kažkokius specifinius informatorius ar antropologus:

⁴ „Erster Verlängerungsantrag (1998)“, *Zwischen Literatur und Anthropologie* 29. Identiška klausimai formuluojami ir „Zweiter Verlängerungsantrag (2001)“, *ten pat*, 67.

⁵ Rüdiger Bittner, „Anthropologie – das Projekt und seine Aussichten“, *Wahrnehmen und Handeln*, 335.

⁶ Pavyzdžiui, Wolfgang Riedel, „Literarische Anthropologie. Eine Unterscheidung“, *ten pat*, 351–352.

Mes kitokie skaitytojai, mes *kitokie, ne tie, kokie buvo*... šiandieną mes – literatūros antropologai. Štai kodėl autorių, su kuriuo mes norėtume susitikti, galima lyginti su palydovu informatoriumi, kuris prieinama antropologui kalba aiškina gentinius ritualus. Faktiškai informatorius pateikė vienintelę (todėl „teisingą“) interpretaciją to, kas vėliau galėjo tapti sisteminės analizės objektu.⁷

Kita vertus, daug svarstyta apie antropologiją, etnografiją kaip apie literatūrą, o apie antropologą – ir kaip apie literatūros interpretatorių, ir kaip apie savitą rašytoją. James’as Cliffordas prisipažįsta: „Kyla pagunda palyginti etnografą su literatūros interpretatoriumi (ir šiai pagundai vis dažniau pasiduodama), tiksliau – palyginti jį su tradiciniu kritiku, kuris svarbiausiu savo uždaviniu laiko aprėpti nepaklusnias teksto reikšmes viena koherentiška intencija.“⁸ Labai iškalbingas jo tyrimas, kuriame jis lygina subjektyvistines, literatūrines, „rašytojiškas“ antropologijos klasiko Bronisławo Malinowskio intencijas ir antropologines-etnografines išvalgas („etnografinio subjektyvumo paradigmą“) rašytojo Josepho Conrado (Józefo Teodoro Korzeniowskio) apysakoje *Tamsos širdis* (1902) ir kituose jo kūriniuose. Vienas iš Cliffordo apibendrinimų yra toks:

Akivaizdu, jog tai skirtingi rašymo patyrimai: etnografiniai darbai turi ir panašumų su romais, ir skiriasi nuo jų. Bet abiems patyrimams būdingas vienas svarbus bendras bruožas – jie abu vaizduoja frikinės savikūros procesą re-

⁷ Валерий А. Подорога, *Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы в двух томах*. Т. 1. Н. Гоголь, Ф. Достоевский, Москва: Культурная революция / Логос / Logos-altera, 2006, 14.

⁸ James Clifford, *Kultūros problema: XX amžiaus etnografija, literatūra ir menas*, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2006, 66.

liatyvioje kultūros ir kalbos sistemoje, kurią aš vadinu etnografine.⁹

Tuo požiūriu labai iškalbingos yra tokios knygos kaip 1999 metais kaimyninėje Latvijoje išleista autorių kolektyvo studija *Rygos kultūrinė aplinka XIX amžiuje. A. Deglavo romanas 'Ryga'*. Šioje studijoje istorinis Augusto Deglavo romanas *Ryga*, parašytas XX a. pradžioje (I t. 1912 m., II t. 1921 m.), traktuojamas kaip vienas reikšmingiausių „informacijos šaltinių apie [XIX a.] Rygos kultūros istoriją“¹⁰, apie to meto rygietiškos etnografijos ir antropologijos dalykus, pavyzdžiui, Rygos miestiečių namų interjerus, rygielių aprangą ar Latvijos verslo žmonių kultūrinį antropologinį portretą. Žinoma, romanas taip vertinamas su išlygomis. Kitas pavyzdys: „Žemaitės pasakojamos istorijos buvo atpažįstamos kaip tikros, realios. [...] Žemaitės apsakymai analizuojami kaip *beveik* [išskirta – V. B., A. Š.] sociologinės studijos, jais remiamasi pagrindžiant į istorinį objektyvumą pretenduojančius teiginius.“¹¹

Plėtodami šią mintį, pridurtume, kad Žemaitės apsakymai gali būti („neakivaizdžiai“ daug sykių buvo) analizuojami, traktuojami ir kaip *beveik antropologinės, etnografinės* studijos. Akivaizdu, kad taip juos – kaip ir Kristijono Donelaičio *Metus*, Motiejaus Valančiaus ar Antano Vienuolio prozą ir t. t. – traktuoti leidžia ne vienas objektyvus veiksnys. Dar akivaizdžiau,

jog galima, gal net neišvengiama ir tokia Balio Sruogos *Dievų miško* traktuotė, siekiant, kad atsiskleistų šio iki šiol lietuvių literatūros mokslo, literatūros istorijos taip aukštai kotiruojamo, bet vos kelių konceptualių analizių¹² tesulaukusio kūrinio visuma, kuo įvairesni tos visumos aspektai. Suprantama, visais tokiais atvejais labai svarbus *išlygos* momentas, pabrėžiant tam tikrą sąlygiškumą, specifiškumą ir savitumą, minėtąjį „beveik“.

Straipsniu siekiama tik pristatyti *Dievų mišką* ir kaip *savitą / beveik* antropologinę studiją, į *Dievų miško* autorių pažvelgiant kaip į *savitą / beveik* antropologą („etnografą per prievartą“, „nesavanorišką lauko tyrėją“), glaustai motyvuojant šį pristatymą sociokultūrinės antropologijos argumentais. Siekiama nurodyti pačius bendriausius esamus ir galimus „invariantinio“ antropologo ir konkretaus lietuvių rašytojo panašumus bei skirtumus, atkreipiant dėmesį ne tik į etnografiškai aprašomą objektą, o ir į patį aprašymo būdą, palyginant Sruogos tekstą su antropologine studija, parašyta *tirštojo aprašymo* (angl. *thick description*) būdu.

⁹ *Ten pat*, 168.

¹⁰ Ieva Kalniņa, „Veltījums Rīgai“, *Rīgas kultūrvide 19. gadsimtā. A. Deglava romāns 'Rīga'*, sast. Ieva Kalniņa, Rīga: Pētergailis, 1999, 8.

¹¹ Ramunė Bleizgienė, *Moters tapatybės problema XIX a. pabaigos–XX a. pradžios moterų kūryboje*. Daktaro disertacija, Vilnius: Vilniaus universitetas / Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2009, 103.

¹² Išskirtume šias: biografinę (Algis Samulionis, *Balys Sruoga*, Vilnius: Vaga, 1986, 377–385), tekstologinę (Algis Samulionis, Donata Linčiuviene, „Paiškinimai“, *Balys Sruoga, Raštai: septyniolika tomų*, parengė Algis Samulionis. T. 4. *Proza*, Vilnius: Alma littera, 1997, 612–623), stilistinę (Mečys Laurinkus, „Ironija Balio Sruogos 'Dievų miške'“, *Literatūra* 21 (1), 1979, 32–42) ir žanrinę sociokultūrinę (Gintaras Lazdynas, „'Dievų miškas', arba Distopija lietuviškai“, *Šiaurės Atėnai*, 1996, liepos 13). Specifinė Sruogos kūrinio interpretacija laikytinas ir Algimanto Puipos kino filmas *Dievų miškas* (2005), kuris paryškina kai kuriuos antropologinius aspektus, glūdinčius Sruogos tekste: pavyzdžiui, filmą struktūruojančiais šabloniškais atskirų charakterių bei tipų (į lagerį patekusių prostitučių ir pan.) fotografavimo – „antropologiško“ portretavimo – epizodais.

Trumpa kai kurių bendrųjų metodologinių sociokultūrinės antropologijos principų apžvalga

Antropologijoje pasitelkiami įvairūs metodai: klausimynai, gyventojų surašymo duomenys, „gyvenimo istorijos“, genealogijos, fotografavimas, įvairūs vaizdo įrašai, garso įrašai, (ap)rašymai ir t. t. Straipsnyje labiausiai aktualinamas antropologijos metodas yra *dalyvaujamasis stebėjimas* (angl. *participant observation*), kuris leidžia antropologui pačiam betarpiškai pažinti tiriamą kultūrą. Šis metodas taikomas etnografiniame tyrime, vadinamame *lauko tyrimu* (angl. *fieldwork*), o jam būdinga tai, kad antropologas tam tikrą laiką gyvena tiriamoje bendruomenėje, įsitraukia į tiriamųjų gyvenimą, juos stebi ir viską kuo smulkiau žymisi savo užrašuose, fiksuodamas ne tik tai, ką pastebėjo vykstant aplinkui, bet ir tai, ką patyrė, išgyveno pats¹³. Antropologas, atvykęs į lauko tyrimo vietą, privalo „nedelsdamas ir kuo sklandžiau įsiliesti į tiriamosios bendruomenės gyvenimą“, kad galėtų kuo išsamiau tą bendruomenę pažinti: „Vos atvykęs į tyrimo vietą, pasistenk, kad čiabuviai suprastų, jog tu atvykai tyrinėti jų gyvenimo būdo. [...] Dalyvaujamasis stebėjimas reiškia, kad tu turi kuo labiau įsijausti į tiriamųjų gyvenimus. Tačiau tai nereiškia, kad privalai susitapatinti su tiriamuoju tiek, kad priimtum jo kultūrą kaip savo.“¹⁴ Kitaip tariant, antropologas turi stengtis, kad vietiniai

laikytų jį savu, bet sykiu ir žinotų, kad jis *tiria* jų kultūrą. Tai, kad antropologas tampa *savu*, *saviškiu*, leidžia jam pamatyti tokias tiriamos bendruomenės gyvenimo sritis, kurios paprastai yra saugomos nuo *kito*, *svetimo* akių, „atveria duris į užkulisinę kultūrą“¹⁵. Tačiau jis turi ir išsiskirti tiek, kad išliktų tapatus savo kultūrai, sau ir kaip toks būtų vietinių suvokiamas. Be to, antropologas turi būti pasirengęs išlaikyti kiekvieną jam tekusį išbandymą, būti pasiruošęs ekstremaliose situacijose priimti adekvatų sprendimą, kad įrodytų vietiniams, jog yra jiems, jų gyvenimo būdui lojalus ir apskritai – kas jis ir ko siekia. Cliffordas Geertzas apie tokią situaciją (garsiąsias Balio gaidžių kapotynes) rašo: „Bet visų svarbiausia [...], kad mes, užuot lyg niekur nieko išsitraukę dokumentus (kad juos turime, irgi visi žinojo) ir gynę savo išskirtinių svečių teises, įrodėme esą solidarūs su kaimo gyventojais“¹⁶, kitaip tariant, tapatybę pagrindė ne dokumentu, o čia pat kuriama situacine (savi)identifikacija.

Kitos svarbios nuostatos, kurių, pasak Vyčio Čiubrinsko, turėtų laikytis atliekantysis lauko tyrimą: reikia, kad jis būtų pašalinis, tačiau mokėtų vietinių kalbą; tyrimą atliktų realiu laiku ir pakankamai ilgai, jo nepertraukdamas; dėmesį kreiptų ne tik į vietinių pasisakymus, bet ir į nerašytas taisykles, marginalijas¹⁷. Be to,

¹³ Vytis Čiubrinskas, *Socialinės ir kultūrinės antropologijos teorijos*, Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2007, 215.

¹⁴ Harvey Russell Bernard, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Lanham: AltaMira Press, 2005, 390.

¹⁵ Victor C. de Munck, *Kultūros tyrimai: patirtis ir apibendrinimai*, Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2008, 180.

¹⁶ Clifford Geertz, „Gilusis lošimas: pastabos apie Balio gaidžių kapotynes“, *Clifford Geertz, Kultūrų interpretavimas. Straipsnių rinktinė*, sudarė Arūnas Sverdiolas, Vilnius: Baltos lankos, 2005, 318.

¹⁷ Žr. Čiubrinskas, 215–216.

lauko tyrimo metu antropologas privalo ne tik 1) surinkti, užrašyti kuo daugiau ir kuo patikimesnės informacijos apie tiriamą visuomenę, bet ir 2) susigyventi su ta visuomene, sugebėti surinkti informaciją taikyti praktiškai, o paskui 3) ją dar ir reflektuoti, lyginti su savo paties visuomene, kultūra ar ir kitomis kultūromis, gautus tyrimo rezultatus pateikti kaip smulkų sistemingą aprašą¹⁸.

Lauko tyrimo metu neatsiejamas etnografo atributas turėtų būti užrašų knygutė, o rašymas – permanentinis jo veiksmas, nes kuo smulkesni, tikslesni, „gilesni“ užrašai, tuo daugiau iš jų naudos tyrimui¹⁹. Šitoks informacijos užrašymo būdas yra vadinamas *tirštuojų aprašymu*: „tai – kiek įmanoma objektyvus, o kartu asmenišką aprašymas, kurį atlieka antropologas, siekdamas suprasti tiriamos kultūros tiesioginio dalyvio požiūrį.“²⁰ Siekdamas laikytis detalumo principo, antropologas, pasak Harvio Russello Bernardo, turėtų netgi bendraudamas su vietiniais čia pat žymėtis pokalbio gaires, kad tekste viskas atsispindėtų kuo autentiškiau ir adekvačiau: „kuo greičiau pavyksta užrašyti savo pastebėjimus, tuo daugiau detalių yra perkeliama į tekstą“²¹. Tačiau sykiu Bernardas teigia,

kad pasitaiko situacijų, kai nuolat žymėtis pastabas yra nerekomenduotina, pavyzdžiui, jei asmuo, su kuriuo bendraujama, atskleidžia asmenišką savo gyvenimo detales, dalijasi tokia informacija, kuriai sužinoti reikia įgyti pasitikėjimą²². Be to, toliau tikina Bernardas, vien už(si)rašinėti nepakanka: surinkta nauja informacija kasdien turi būti peržiūrėta, susisteminta, kad duomenys nepasimestų, būtų aiškūs ir suprantami.

Antropologiška Balio Sruogos laikysena lageryje

Kaip minėta, kalbėti apie Sruogą kaip apie antropologiškai orientuotą stebėtoją-tyrinėtoją, o apie *Dievų mišką* – kaip apie antropologinę studiją galima ir, mūsų supratimu, reikia, bet – atsargiai, šiek tiek gal net metaforiškai. Juk sunku būtų nepripažinti, kad Sruoga, aprašydamas gyvenimą Štuthofio lageryje, jo istoriją, įrengimą, tvarką, papročius, struktūrą, simboliką, įvairias gyventojų grupes, bendruomenes, santykius tarp jų ir t. t., atliko tam tikrą etnografišką stebėjimą, lyg kokį spontanišką, savamokslį „lauko tyrimą“ (net kyla klausimas, ar šiuo atveju terminas *lauko tyrimas* rašytinas kabutėse, ar ne).

Etnografinis lauko tyrimas susideda iš kelių dėmenų: stebėjimo, klausymo, kalbos įsiminimo, klausimų uždavimo, gautos informacijos užrašymo, informacijos ir įgyto patyrimo interpretavimo. Sruoga stebėjo lagerio gyvenimą, klausėsi aplinkinių, bendravo su jais²³, prisiminimus

¹⁸ *Ten pat.*

¹⁹ Todėl nieko keista, kad antropologai jais labai rūpinasi, kartais net nepaisydami įvairių pavojų. Antropologai Kathleen M. Dewalt ir Billie's R. Dewaltas knygoje *Dalyvaujamas stebėjimas* (2002) pateikia kelis pavyzdžius, kaip tyrinėtojai gaisro ar žemės drebėjimo metu pirmiausia stengiasi išgelbėti užrašus, o ne savo turtą, ir daro išvadą, kad „viena iš didžiausių tyrinėtojų baimių yra netekti tyrimo užrašų“ (Kathleen M. Dewalt ir Billie R. Dewalt, *Participant Observation*, Lanham: AltaMira Press, 2002, 155).

²⁰ Arūnas Sverdiolas, „Cliffordo Geertz kultūros antropologijos modelis“, *Clifford Geertz, Kultūrų interpretavimas. Straipsnių rinktinė*, X.

²¹ Bernard, 395.

²² *Ten pat.*

²³ Nors yra ir tokių sykių su Sruoga kalėjusių lietuvių liudijimų: „Sruoga, užsidaręs savo kiaute, meditavo, puoselėjo vidinę dvasinę rezistenciją. Kurį laiką buvo

vėliau sukomponavo ir užrašė, o užrašydamas *interpretavo* turimą informaciją ir savo patyrimą. Šiuo atveju ironija *jau pati savaime* yra interpretacija, tačiau tokia, kuri paradoksaliu būdu autoriui padeda ne subjektyvizuoti, „suemocinti“ sukaupę informaciją, patirtus išgyvenimus, o priešingai – sukuria tam tikrą atstumą, dėl to svariai prisideda prie šių dalykų *objektyvizacijos*.

Suprantama, Sruogos kelionė į koncentracijos lagerį nėra iš tolo neprimena antropologo kelionės į tyrinėjamą visuomenę. Antropologas vyksta į sąlyginai dar nepažįstamą vietą, tačiau numanydamas, su kokiais sunkumais bei trikdžiais jam gali tekti susidurti. Sruoga iš namų išvežamas į visišką nežinomybę, tarstelėjus: „Pasiimk kepurę ir dar šį bei tą, kad nori. Daug nereikia. Dviem trim dienom“ (249)²⁴. Apie tai, kad pateko į konclagerį, jis sužino tik kitą dieną, jau jame būdamas. Antropologas, atvykęs į tyrimo vietą, vietiniams pats prisistato kaip tyrėjas. *Dievų miške* vyksta tarytum atvirkščias procesas – lagerio politinio skyriaus darbuotojai „identifikuoja“ Sruogą: „Tai yra politinis apsaugos areštatas. Jūs esate *tokie nusikaltėliai*, kad laisvėje jūsų elgesiu pasipiktinusi visuomenė gali jus suplėšyti“ (262; išskirta – V. B., A. Š.).

Antropologas turi ištraukti į bendruomenės gyvenimą tiek, kad vietiniai priimtų

jį kaip *savą*, tačiau ne tiek, kad išnyktų riba tarp jų ir jo civilizacijos, jo kultūros, kuria remiamasi atliekant tyrimą²⁵. Sruoga, priešingai, tampa visiškai *savu*, visiškai *tikru* lagerio bendruomenės nariu, kaliniu. Bet tik išoriškai. Tvirtos jo vidinės nuostatos²⁶ neleidžia jam prarasti ryšio su civilizuotos bendrijos kultūra. Nors kartais desperatiškai ir paabejojama pastarosios vertė („Tikrai, ko vertos visos mano knygos, jei dvidešimtojo amžiaus viduryje civilizuotas Europos žmogus staiga žmogėdra darosi?“, 334), tačiau iš esmės, pradėjus paronimiškuoju *barakinės* ir *barokinės* kultūrų sugretinimu, visas lagerio bendruomenės gyvenimas *Dievų miške* ir yra stebimas, aprašomas, vertinamas lyginant jį su „civilizuota Europos kultūra“. Taip Sruoga nusibrėžia subjektyvią psichologinę ribą tarp savęs (akylaus, smalsaus stebėtojo) ir kitų lagerio bendruomenės narių, t. y. pats būdamas kalinys, vienas iš vietinių, bet neprarasdamas vidinio ryšio su sava civilizacija ir kultūra, tarsi atsiskiria, atsiriboja nuo stebimos situacijos ir ste-

²⁵ Kartais antropologui, atliekančiam dalyvaujimąjį stebėjimą, tokio „ribos išnykimo“ labai sunku išvengti, jis yra priverstas pernelyg įsitraukti į tiriamosios bendruomenės gyvenimą, apleisdamas tiesioginį savo darbą. Pavyzdžiui, Victoras C. de Munckas papasakoja tokią situaciją: „Vienas mano draugų antropologų atliko tyrimą šiaurės elnių medžiotojų ir augintojų evenkų bendruomenėje Sibire, kur didžiąją laiko dalį praleido keliaudamas su jais iš vienos vietos į kitą, dalyvaudamas medžioklėse, padėdamas statyti namelius / barakus, išdirbti kailius. Galima sakyti, jis buvo priverstas gerti kartu su vietiniais naminę degtinę, taigi jausdavosi išsekęs, nesveikavo ir buvo susirūpinęs savo paties išgyvenimu. Vargu, ar tokios sąlygos buvo palankios žavingam stebėjimui dalyvaujant, kada užsirašoma informacija, vedami pokalbiai, daromos nuotraukos ir pan.“ (de Munck, 168).

²⁶ „Sunkiomis lagerio sąlygomis B. Sruoga išlaikė ir savo vidinį inteligentiškumą, dėl kurio kartais kėsdav“ (Samulionis, 336).

visiškas atsiskyrėlis“ (Mečys Mackevičius, „Laisvėje ir Stutthof'o kacetė“, *Balys Sruoga mūsų atsiminimuose: Balio Sruogos 100-ajai gimimo sukakčiai*, paruošė spaudai Vanda Sruogienė, Vilnius: Regnum, 1996, 362).

²⁴ Prie citatų iš *Dievų miško* skliaustuose bus nurodomi tik puslapių numeriai iš šio leidinio: Balys Sruoga, „Dievų miškas“, *Balys Sruoga, Raštai: septyniolika tomų*, parengė Algis Samulionis. T. 4. *Proza*, Vilnius: Alma Littera, 1997.

bimųjų. Atsiriboti labai padeda ironiškas požiūris. Kone permanentiškai, nors ne visada tiesiogiai lygindamas lagerio bendruomenės (sub)kultūrą su ta kultūra, iš kurios buvo brutaliai išplėštas, Sruoga turi galimybę į lagerį pažvelgti iš mentališkai atitolusio, t. y. antropologiškai orientuoto, stebėtojo pozicijos. Tuo požiūriu jam ypač parankus buvo darbas raštinėje: „Ir iš raštinės – taip toli matyti: visas lageris, visi žmonės, visa tvarka, – visa *reikalingoji medžiaga*...“ (392; išskirta – V. B., A. Š.). Jau pati ši Sruogos ištarmė apie lagerį, tvarką, žmones *kaip apie reikalingą medžiagą* nuskamba labai antropologiškai – ir kaip tam tikra *tyrinėtojo* paraiška, ir kaip džiaugsmo dėl *patogios tyrinėjimo pozicijos* išraiška.

Sruogos sugebėjimas prisitaikyti lageryje, mokėjimas jame gyventi ir išgyventi (net „per tą porą lageryje praleistų dienų jau buvo galima daug kas pamatyti, daug ko išmokti...“, 299) labai sąlyginai gali būti lyginamas su būtinu antropologui surinktų *duomenų* (pri)taikymu kasdieniame lauko tyrimo gyvenime, stengiantis geriau suvokti vietinių žmonių įpročius, papročius, tvarką, poelgių priežastis ir kt. Anot Čiubrinkso, antropologas turi žvelgti į tiriamąją kultūrą kaip į naujų dalykų discipliną, kurią reikia išmokti²⁷. Sruogai *išmokti* tiesiogine prasme buvo tolygu *išlikti*, nes konclageryje, palyginti su „civilizuota Europa“, yra absoliučiai pakitusios daugelio dalykų prasmės ir vertės. Pavyzdžiui, darbo samprata ir praktika lageryje visiškai priešinga darbo sampratai ir vertei „natūraliose visuomenėse“: „Atrodė:

duotas darbas – reikia jį padirbti. Atrodė: padirbsi – valdžia įvertins, leis atsikvėpti“ (305). Iš pradžių Sruoga ir stengiasi vadovautis tokiomis „natūralių visuomenių“ taisyklėmis (dirbi – padirbi – pailsi), tačiau jos lageryje negalioja, priešingai, yra net pragaištingos. Tenka sužinoti, įsisaugoti ir taikyti čia galiojančias visai kitokias taisykles, kuriomis visuotinai vadovaujasi: „lageryje darbo vaisiai visiškai nesvarbu, [...] svarbu, kad judėtum, ypač kai viršininkai mato“ (305). Panašiai yra visose lagerio kasdienės praktikos srityse: reikia taikytis prie visiškai naujų normų bei papročių, dažniausiai prieštaraujančių turėtoms „civilizuotoms“ nuostatoms bei turėtiems įgūdžiams (pvz., lageryje „visi keikia. Čia būtinai reikia keiktis, kitaip – negyvensi“, 306).

Nesunku pastebėti, kad Sruogos aprašyme septyni žmogaus biologiniai *baziniai poreikiai*, kuriuos savo kultūros teorijoje išskyrė Bronisławas Malinowskis (maitinimosi, lytinio potraukio, kūno komforto, saugumo, judėjimo, tobulėjimo, sveikatos²⁸) dažniausiai patenkinami – jeigu iš viso patenkinami – visiškai transformavus, iškreipus išsiugdytus „civilizuotus“ *kultūrinis atsakymus* į juos, arba stengiantis tuos kultūrinius atsakymus visai atmesti. Kultūriniais atsakymais į bazinius poreikius Malinowskis atitinkamai laiko: ap(s) rūpinimą maistu, santuoką, būstą ir aprangą, apsaugą ir gynybą, veiklą, lavinimąsi, higieną. Jis rašo:

Tvirtinimas, kad biologiniai poreikiai turi būti patenkinti bet kokioje visuomenės organizacijos sistemoje, bet kokioje kultūroje, reiškia,

²⁷ Čiubrinkas, 216.

²⁸ Бронислав Малиновский, *Научная теория культуры*, Москва: ОГИ, 81.

kad ir kokia būtų aplinka – arktinė zona ar atogrąžos, dykuma ar stepė, maža salelė ar neįžengiamos džiunglės – visur žmonės turi būti apsaugoti nuo kenksmingo, kūną alinančio fizinio poveikio, turi gyventi atitinkamame temperatūros diapazone, užtekti oro kvėpuoti, maisto maitintis, vandens troškuliui numalšinti.²⁹

Sruogos aprašyta biologinių bazinių poreikių koreliacija su modifikuotais esamais, bet dažnai ir nesamais kultūriniais atsakymais į juos iš dalies, o kartais ir esmingai koreguoja šį Malinowskio teiginį, nes yra koreguojama, tiksliau, deformuojama pati „visuomenės organizacijos sistemos“ samprata.

„... kompetentingi informantai, o ne reaguojantys respondentai“

Atliekant lauko tyrimą, rekomenduojama susirasti „patikimus asmenis“, kurie padėtų rinkti informaciją, nes vienam pačiam neįmanoma būti išsyk visur, be to, ką tik atvykęs į naują vietą žmogus daug ko nežino. Bruce'as Jacksonas tokius patikimus asmenis vadina *informantais* – asmenimis, „kurie teikia informaciją“³⁰. Anot Bernardo, informantu turi būti asmuo, kurį tyrinėtojas pasirenka tikslingai, stengdamasis užpildyti atitinkamas žinių spragas – „nuodugniai tyrimui atlikti reikia kompetentingų informantų, o ne reaguojančių respondentų“³¹. Bernardo teigimu, informantais tampa tie asmenys, kurie ne tik gerai išmano savo bendruomenės kultūrą, bet ir nutuokia apie kitas kultūras,

ypač apie tą, kurios atstovas yra antropologas – tai dažnai būna tiriamosios bendruomenės valdžios atstovai arba tiriamojoje bendruomenėje *savais* tapę kitos kultūros atstovai: misionieriai, keliautojai, prekybininkai. Kaip pažymi Geertzas, informantais gali tapti ir tie asmenys, kurie pirmieji peržengia ribą, skiriančią tyrėją, stebėtoją nuo tiriamosios bendruomenės. Pastabose apie Balio gaidžių kapotynes jis pateikia tokio tapsmo pavyzdį: „mes su žmona nutarėme irgi, tik gal ne taip sparčiai, sprukti. [...] Mūsų šeimininkas, kurio namuose viešėjom jau kokias penkias minutes, šoko mūsų ginti: ėmė karštai pasakoti, kas mes tokie. [...] Jei Balio saloje iš tavęs šaipomasi – esi laikomas savu. [...] o mūsų atsitiktinis šeimininkas vėliau tapo vienu geriausių mano informantų.“³²

Dievų miške nesunku pastebėti, kad Sruoga dažnai smalsauja, užima klausančio ir klaūsančio poziciją, todėl neretą savo pašnekovą paverčia „informantu“, išnaudoja jį kaip „informantą“. Turbūt patikimiausiais Sruogos „informantais“ tampa valdžią turintys kaliniai ir lagerio karininkai – tie žmonės, kurie apie lagerį bei jo sistemą turi daugiausia žinių. Apskritai dauguma *Dievų miško* autoriaus pašnekovų nėra vien paprasti eiliniai „stebimieji“ ar „tiriamieji“, bet formaliai ar neformaliai autoritetingi lagerio bendruomenės nariai. Jie puikiai išmano lagerio gyvenimo principus, patys jų laikosi ir verčia (kartais moko) jų laikytis kitus. Kaip klasikinį pavyzdį galima prisiminti autoriaus bendravimą su „mušėikizmo ideologu“ Gerwinskiu, kurio „mokslas“, skirtas *adaptuoti* naujokus prie

²⁹ Малиновский, 94.

³⁰ Bruce Jackson, *Fieldwork*, Chicago: University of Illinois Press, 1987, 7.

³¹ Bernard, 186–187.

³² Geertz, 317–319.

lagerio visuomenės, autoriaus pavadinamas „niauriu“, bet iš dalies primena pirmąjį simbolinį iniciacijos ritualą: „Iš pat pradžios gavęs mušti, toliau jis bus atsargus. Jis toliau kiekvieną mirksnį bus savo gyvybės sargyboje. [...] Juos mušdamas aš jiems gera darau. Gyventi mokau“ (332). Šioje vietoje vėl pravartu prisiminti Malinowskį, rašiusį:

[...] dramatiškiausios mokymo fazės, be abejo, kartais yra įtraukiamos į iniciacijos ceremonijas. Bet laipsniškas ir vis sudėtingėjantis gentinio gyvenimo mokymas – nenutrūkstantis procesas, kurio suvokimas leis mums suprasti svarbiausius [genties] organizavimo, technologijos, žinių ir tikėjimų klausimus.³³

Vien tik kaip „stebimieji“, „tiriamieji“ *Dievų miške* iškyla tik tie aprašomi asmenys ar asmenų grupės, kurie neperteikia Sruogai jokios vertingos informacijos ir neturi jokios įtakos jo gyvenimui. Kitaip tariant, bendraudamas su „tiriamaisiais“, juos stebėdamas, autorius paprastai nesitiki gauti jokios sau asmeniškai ir praktiškai *naudingos* informacijos, taip jis tenkina savo kaip išsilavinusio ir, pridursime, antropologiškai orientuoto žmogaus smalsumą. Tarkime, XXXII knygos skyrius „Bibelforšeriai“ – tipiškas atvejis, kaip Sruoga stengiasi pažinti *įvairias* žmonių grupes, *įvairias* lagerio viduje egzistuojančias (sub)kultūras ir santykius tarp jų, siekia suvokti lagerio bendruomenės, atskirų jos narių ir / ar grupių gyvensenos, mąstysenos, laikysenos įvairovę bei ypatumus.

Tiesa, dažnai ne smalsumas, bet elementarus žmogiškumas, užuojauta tampa pretekstu ką nors sužinoti, pažinti, kad ir

pretekstu pažinti kito žmogaus jauseną – ji antropologiškai ypač svarbi:

Pagailo man tos taip gaudžiai verkiančios [esesininkės] mergaitės.

– Kas atsitiko, mergaite, – sakau, – gal aš galiu kuo padėti?

– Neeeee... – pro ašaras kukčiodama nutęsė jinai. – Viešpatie, Viešpatie...

Verkdama išpasakojo man jinai, kad turėjusi palydėti į stotį žydžių transportą, suvargusių tokių... [...] Ji niekuo negalinti jom padėti. Ir jai taip baisiai esą jų gaila – ir niekuo negalinti padėti... (503)

Šis knygos epizodas sovietinių cenzorių buvo išbrauktas. Ir labai svarbu bei simp-tomiška, kaip Sruoga argumentuoja, dėl ko jis turi būti paliktas. Teigdamas, kad to epizodo „dėl padorios vokiečių mergaitės“ jam labai reikia, Sruoga rašo: „Antra vertus, elementarus sąžiningumas reikalauja, kad būtų pasakyta ir tai, kas [vokiečių esesininkų – V. B., A. Š.] buvo žmoniška. Tokių dalykų nutylėjimas knygą daro šališka ir patį autorių – nesąžiningu propagandistu – melagiu.“³⁴ Rūpinimasis knygos nešališkumu labai akivaizdžiai yra ne tik etinis, bet ir etnografinis, t. y. dokumentinio tikslumo poreikį skatinantis veiksmas.

Dievų miškas ir tirštasis etnografinis aprašymas

Cliffordas pažymi, kad „etnografija, nuo pradžios iki galo, neatsiejama nuo rašymo“³⁵ (išskirta – V. B., A. Š.). Sruoga neturėjo nei galimybių, nei intencijų *nuolat* žymėtis pastabas, kaupti užrašus (tai privalu lauko tyrėjui etnografui), vis dėlto yra išlikę liudijimų, kad, būdamas lageryje,

³³ Малиновский, 93.

³⁴ Samulionis, Linčiuviene, 619.

³⁵ Clifford, 44.

nepaisydamas nepalankių sąlygų, Sruoga vis kažką rašė: „Ir kai klegesys aptilsta, žinoma, neilgam, Sruoga įkimba rašyti. Pasilenkęs, beveik susikūprinęs, neatitraukia plunksnos nuo popieriaus, stengdamasis negirdėti kalbų užesio“³⁶; „Iš B. Sruogos grupės draugų girdėdavau užuominų, kad profesorius kaupias medžiagą apie lagerio gyvenimą, daras užrašus, ketinas rašyti atsiminimus.“³⁷ Tai, kad Sruoga domėjosi lagerio gyvenimu daugiau nei paprastas kalinys, kaupė informaciją būsimai vienokio ar kitokio pobūdžio refleksijai, galima nesusunkiai išskaityti ir pačiame *Dievų miške*, pavyzdžiui: „Apie juos nieko tikro taip ir nepavyko sužinoti. Šiokios tokios šviesos meta Mayerio slapsti užrašai“ (419). Tokie faktai kaip pastarasis dar labiau išduoda antropologinius Sruogos užmojus.

Sruoga negalėjo rašyti, užsirašinėti pastabų nuolat ar dažnai, lagerio valdžia draudė bet kokią rašymą: „Parašęs lapą kitą, slėpdavo pakampiais ir nervindamasis turbūt ne kartą sapnuodavo sunkaus savo darbo likimą.“³⁸ Neturėdamas nuoseklių ir smulkiu užrašų, Sruoga, suprantama, negalėjo pateikti labai išsamaus, nuodugnaus, paremto gausiais ir susistemintais duomenimis lagerio aprašymo. Tačiau *Dievų miške* sukuriamas pakankamai stiprus detalumo ir išsamumo įspūdis³⁹. Kiekvienas

skyrius yra skirtas arba vienam iš įtakingų lagerio asmenų aprašyti, arba supažindinti su lageryje vyraujančiomis (sub)kultūromis, pačia lagerio santvarka, hierarchija, netgi „filosofija“, su maistu, apranga, įranga etc. Atkreiptinas dėmesys ir į tai, kad Sruoga autentiškai, t. y. nelietuvindamas, netranskribuodamas – nors tai to meto lietuvių raštijai sovietinėje Lietuvoje visiškai nebūdinga, – perteikia vietovardžius, asmenų vardus ir pavardes, originalo kalba pateikia kai kuriuos posakius, taip išlaikydamas tikslumo ir detalumo įspūdį.

Nors antropologinė metodika ir reikalauja, kad rašant etnografinį tekstą būtų remiamasi *detaliais* tyrimo dienoraščiais, „užrašais, atsiminimais ir visa esama su tyrimo lauku susijusia literatūra“⁴⁰, vis dėlto „galutinis pavidalas etnografijai yra suteikiamas kur nors kitur“⁴¹. Sruoga *Dievų mišką* parašo jau grįžęs į Lietuvą. Tiesa, gauti daug papildomos informacijos jam padėjo darbas lagerio raštinėje, kur jis turėjo galimybę skaityti, tvarkyti, rašyti, net *klastoti* atitinkamus lagerio dokumentus, pavyzdžiui, nusikaltimų ir bausmių knygą (*Strafbuch*):

Aš turėdavau pagal tuos numerius suieškoti kalinių pavardes, jų darbovietę, jų gyvenamą vietą, surašyti į knygą ir įduoti ja Mayeriui bausmei skirti. [...] Nežinau, kas čia daugiau kaltas buvo: ar esesininkai, darbų vadovai, blogai numerius užrašydavę, ar aš, jų raštą dar blogiau perskaitydavęs, bet man vis išeidavo, kad daugumas nusikaltėlių buvo vis numirėliai. (426–427)

Ši strategija pasitelkiama, kai rašantysis „dėl primestų apribojimų“ negali kontroliuoti įvairių „subjektyvių ir politinių veiksmų“, o „šios strategijos klasikinis pavyzdys – tvirtinti, jog tekste pateikiama neabejotina tiesa“ (Clifford, 45).

⁴⁰ Sverdiolas, XII.

⁴¹ Clifford, 65.

³⁶ Rapolas Mackonis, „Štuthofio kalinys“, *Balys Didysis: atsiminimai apie Balį Sruogą*, sudarė Reda Pabarčienė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1997, 295.

³⁷ Pranas Žukas, „Štuthofio kalinys“, *ten pat*, 310.

³⁸ Mackonis, 296.

³⁹ Tiesa, žinant, kad antropologinio *tirštojo aprašymo* detalumas priklauso nuo surinktų duomenų tikslumo, kad Sruoga negalėjo nuolat rašyti užrašų, galima teigti, jog autorius įvykius, aprašomus *Dievų miške*, perteikia iš dalies naudodamas vadinamąją *autoriteto strategiją*.

Tokiu būdu Sruoga ne tik stebi, bet ir kiek tik įmanydamas aktyviau *keičia* lageryje egzistuojančią tvarką: užrašydamas ne tuos numerius gelbsti kalinius nuo bausmių. Priminsime, kad dalyvaujamojo stebėjimo (lauko tyrimo) metu antropologas negalėtų turėti rimtų ketinimų paveikti, keisti tiriamojoje bendruomenėje vykstančių įvykių.

Suprantama, būtų labiau nei naivu manyti, kad Sruoga, rašydamas *Dievų mišką*, rinkdamas jam medžiagą, *tikslingai* domėjosi etnografijos mokslu ar kad *sąmoningai* naudojosi kokiomis nors etnografinio rašymo strategijomis bei metodikomis. Vis dėlto jo knyga primena tirštąjį, nors ir „laisvą“, etnografinį aprašymą. Čia susiduriame su situacija, kurią vienu sakiniu yra apibūdinęs Vytautas Kubilius, pristatydamas Mikalojaus Katkaus *Balanos gadynę*: „M. Katkaus memuarinė apysaka *Balanos gadyne* (1931), sumanyta kaip etnografinė studija, virto grožinės literatūros kūrinium dėl buities vaizdų raiškumo ir gyvastingos kalbos.“⁴² Tokie virsmai, tokios ar *atvirkštinės* transformacijos (beje, tarp to, kas dabar apibendrintai vadinama *fiction* ir *non-fiction* literatūra) *Dievų miško* atveju yra aktualus klausimas: Sruogos knyga patenka į *bendrają* antropologijos ir romanistikos (grožinės literatūros) „zoną“, aptartą Cliffordo Geertzo, ypač James'o Cliffordo. Neringa Klumbytė, aktualinanti postmodernios antropologijos kontekstą, etnografiją pristato kaip subjektyvius diskursyvius pasakojimus:

⁴² Vytautas Kubilius, „Memuarai“, *Lietuvių literatūros enciklopedija*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2001, 322.

Etnografijos tekstas gali būti kuriamas *kaip literatūros kūrinys* [išskirta – V. B., A. Š.]. Tokiuose tekstuose antropologai laisvai pasirenka literatūros žanrą, kuris perteikia etnografinę medžiagą ir konkrečius tyrimus. Etnografinis patyrimas konstruojamas kaip poema (pvz., D. Austinas, 1996), kaip drama (J. Mienzakowskis, 1996), autobiografija (M. Edelmanas, 1996, T. G. Foltzas, W. Griffinas, 1996). Net įvada ir teoriniai straipsniai rašomi kaip literatūra. Pavyzdžiui, C. Ellis'as ir A. P. Bochneris savo įvadą teorinių ir etnografinių tekstų rinkiniui *Composing Ethnography* kuria kaip laisvą dialogą, kuris atitinka pjesės žanro reikalavimus. Aprašoma toji aplinka, kurioje vyksta veiksmai, kiti veikėjai (šiuo atveju šunys), antropologų – dramos veikėjų – nuotaikos ir jausmai. Kartu tyrimas atliepia ir tokių straipsnių rašymo reikalavimus: čia aptinkame nuorodas ir literatūros sąrašą.⁴³

Nepaisant visko, kas pasakyta, *Dievų mišką* lyginti su *tirštuju etnografiniu aprašymu* galima tik su didelėmis išlygomis, nes skiriasi jau pati šių tekstų (pa)rašymo intencija. Etnografas aprašo kokią nors tiriamą bendruomenę tam, kad skaitytojai galėtų suvokti, kaip jiems gerai pažįstami dalykai, reiškiniai (pvz., maistas, apranga, būstas, darbas ir pan.) yra traktuojami kitų kultūrų atstovų. Sruoga rašo pirmiausia norėdamas perteikti tai, ką teko išgyventi, norėdamas atskleisti nacistinio lagerio

⁴³ Neringa Klumbytė, „Tradicinės etnografijos mokslinės paradigmos dekonstravimas pomodernioje antropologijoje“, *Sociologija. Mintis ir veiksmai* 4 (3), 1999, 96. Kitose šio straipsnio vietose teigiama: „Dekonstravus mokslinę etnografinę paradigmą, buvo pripažinta literatūrinė etnografijos pusė. Etnografija imama suvokti kaip pasakojimas (ar pasakojimai) apie tam tikrą kultūrą“ (*ten pat*, 91); „Mokslas ir literatūrinė kūryba (*fiction*) antropologijoje gali būti laikomi ne prieštariniais, bet vienas kitą papildančiais analizės būdais“ (*ten pat*, 97; šiuo atveju Klumbytė pritaria Paulio Rabinowo išsakytai minčiai).

gyvenimo siaubą. Nors, kita vertus, *Dievų miškas* iš dalies lygintinas su tokiomis *etnografinėmis* knygomis kaip Roberto Henrio Codringtono veikalas *Melanezietčiai* (1891), kuriame irgi „nekeliamas nuoseklių interpretacinių, funkcinų, istorinių ar kitokių hipotezių, nedaroma plačių apibendrinimų, o sukauptos informacijos diapazonas yra eklektiškas“⁴⁴.

Išvadų link

Norėdamas tinkamai tirštuojau aprašymu *užbaigti* pradėtą etnografinį lauko tyrimą, antropologas privalo įsijausti, suvokti, kaip vietinis supranta save jį supančioje aplinkoje. Geertzas pateikia trijų lygmenų interpretacinį modelį, kuris išskleidžia šį tiriamojo ir tiriančiojo tarpusavio supratimą. Taip, anot Arūno Sverdiolo, „interpretavimas tampa daugiamatis: čiabuvis pateikia pirmo laipsnio interpretaciją, o antropologo darbas – tai jau antro ir trečio laipsnio [suvokimo ir suvokimo suvokimo – V. B., A. Š.] interpretacija. Geertzas pastarąją vadina fikcija etimologine

fictio kaip ‘padaryto’, ‘sukurto’ dalyko prasme ir gretina su rašytojo ar tapytojo veikalu“⁴⁵. *Dievų miško* autorius yra sykiu ir „čiabuvis“ (visas negandas išgyvenantis kalinys, vienas iš daugelio eilinių konclagerio gyventojų), ir „antropologas“ (kiek galėdamas elgiasi kaip stebėtojas, smalsus žinių rinkėjas), jis sykiu atspindi ir vadinamąjį *emic* požiūrį (informantų pasaulio matymą ir prasmės konstravimą iš jų pačių žiūros taško), ir *etic* požiūrį (antropologo žiūros tašką)⁴⁶. Šis dvilypumas suteikia retą galimybę perteikti visų trijų laipsnių interpretacijas, paversdamas *meno* kūrinį *Dievų miškas* sykiu ir unikaliu antropologiniu *dokumentu*, ir ne mažiau unikaliu, neordinariu antropologiniu *tyrimu*.

Prisimenant kelerius metus vykdytą Konstancos universiteto projektą ir jo problematiką, galima sakyti, kad Balio Sruogos knyga intensyviai ir labai produktyviai analizuoja antrąjį projekto klausimą: „Ką literatūra pasako apie žmones?“, pateikdama labai iškalbingus atsakymus.

⁴⁵ Sverdiolas, XI–XII.

⁴⁶ Žr. de Munck, 35–37.

“THE FOREST OF GODS” BY BALYS SRUOGA AS A (DISTINCTIVE) ANTHROPOLOGICAL STUDY

Vigmantas Butkus, Artūras Šeškus

S u m m a r y

The beginning of the article shortly overlooks the diversity of literary and anthropological relations. Afterwards, focus is made on some general methodological principles of socio-cultural anthropology revealed in Clifford Geertz's, James Clifford's, Harvey Russell Bernard's, Vytis Čiubrinskas's and other anthropologists' works that are applicable for analysis of “The Forest of Gods” by Balys Sruoga.

Furthermore, the article analyses “The Forest of Gods” by Balys Sruoga as a non-ordinary, *specific* anthropological study. Sruoga is introduced as a distinctive anthropologically-oriented observer who is “involved” in a forced procedure of *participant observation*. “The Forest of Gods” is compared to ethnographic texts written in a *thick description* manner. In conclusion the author of “The Forest of Gods” is both “a native” (a prisoner of the concentration camp

experiencing all the hardships) and “an anthropologist” (who acts as an outside observer, a curious collector of information). He reflects the so-called anthropological *emic* viewpoint (seeing the world as an informant) as well as the *etic* viewpoint (having

the anthropologist’s point of view). “The Forest of Gods” is an example demonstrating that, according to Paul Rabinow, the science of anthropology and fiction are to be considered not contradictory but complementary means of analysis.

Gauta 2010 08 15

Priimta skelbti 2010 10 14

Autorių adresas:

Literatūros istorijos ir teorijos katedra

Šiaulių universitetas

P. Višinskio g. 38, LT-76352 Šiauliai

El. paštas: vigmantas.butkus@gmail.com

arturas_s@yahoo.com